

## Le meurtre de soi

François Dugré

Volume 7, numéro 1, automne 1996

Le dernier pont

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801027ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801027ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dugré, F. (1996). Le meurtre de soi. *Horizons philosophiques*, 7(1), 25–50.  
<https://doi.org/10.7202/801027ar>

## LE MEURTRE DE SOI

«Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie». Après plus de 50 ans, cette affirmation sobre et péremptoire à la fois qui ouvre *Le mythe de Sisyphe* semble bien être devenue un legs qui rivalise déjà dans nos mémoires avec la plus célèbre page de toute la littérature occidentale, le monologue de Hamlet. Nulle doute qu'elle témoignait pour Camus d'une évidence, au point où il précisait : «On trouvera (...) ici la description, à l'état pur, d'un mal de l'esprit. Aucune métaphysique, aucune croyance n'y sont mêlées...<sup>1</sup>». Et pourtant, nous, contemporains, formés notamment par l'herméneutique, l'anthropologie et l'histoire comparatiste, nous ne pouvons plus croire aussi facilement qu'il existe un problème intemporel, à l'état pur, et cette croyance nous semble précisément «métaphysique». Certes, la mort est l'envers inéluctable du vivant et la mort volontaire demeure un possible toujours ouvert à l'être humain. Mais il serait précipité de conclure de cette invariance que l'on ait, en tout temps et en tout lieu, senti, éprouvé, compris et intégré le suicide de la même manière. En fait, de même que la mort fut toujours socialisée, civilisée, inscrite dans un réseau de croyances et de rites afin de lui donner un sens, de même le suicide se situe d'emblée dans un horizon culturel «ondoyant et divers». Si le chrétien, à partir du V<sup>e</sup> siècle, ne doit pas se soustraire à ce don de Dieu qu'est la vie, ne pas se laisser gagner par le désespoir instillé par le diable, le samouraï japonais, au contraire, doit préférer la mort volontaire à une survie déshonorante. Si Hamlet refuse le suicide, c'est en vertu de sa crainte de l'immortalité, de sa crainte, paradoxalement, de ne pas mourir! Si Camus estime évident que le suicide soit le problème essentiel, cette conviction n'est peut-être rendue possible que dans un horizon qui lui fait voir le monde comme absurde, ne répondant plus aux questions pressantes

1. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1979, p. 13.

de l'homme que par un froid silence révoltant. Par ailleurs, il est clair que la philosophie occidentale n'a pas particulièrement privilégié l'examen du suicide, *a fortiori* n'y a-t-elle vu ou voulu y voir son problème fondamental comme le confirme, pour ainsi dire, son acte de naissance. Platon et Aristote, en effet, n'y consacrent que quelques remarques incidentes, fort brèves et banales pour l'époque. Manifestement, là n'est pas, selon eux, l'essentiel. Bien plus, même si l'on additionnait tous les écrits des philosophes sur le sujet, ceux des Sénèque, Hume et D'Holbach, comme les propos éparés des Montaigne, Voltaire, Rousseau et Schopenhauer, la récolte serait bien pauvre et, avouons-le, dérisoire par rapport à l'ensemble du corpus philosophique. Ce n'est pas pour autant à dire que le suicide ne réclame pas l'examen socratique, qu'il ne soit pas, *pour nous*, un problème philosophique important à l'heure où il emporte près d'un demi-million de personnes par année, sans parler des trois millions de tentatives de suicide, selon des chiffres que l'Organisation Mondiale de la Santé juge sous-estimés de 20 à 25% dans les pays occidentaux, et de 100 à 200% dans plusieurs parties du monde<sup>2</sup>.

Mais, justement, que peut-on et que doit-on attendre et espérer aujourd'hui d'une réflexion dite philosophique sur le suicide? Le préambule aura peut-être contribué à faire pressentir l'embarras. L'apport de la philosophie sur cette question, me semble-t-il, ne va pas de soi et mérite sans doute quelques considérations particulièrement bienvenues à l'heure où l'on se tourne volontiers vers la sociologie, la psychologie et la médecine afin de comprendre et lutter contre «l'assassinat rentré», selon le mot de Flaubert. Manifestement, l'époque n'est plus aux *Weltanschauung*, aux visions du monde qui pourraient justifier ou non le suicide selon tel ou tel motif, et il est à craindre qu'une méditation intime et idiosyncratique, émaillé de citations philosophiques, ne provoque, au mieux, que des baillements d'ennui et, au pis, quelques suicides. S'agit-il de prolonger une tradition

2. Martin Monestier, *Suicides. Histoire, techniques et bizarreries de la mort volontaire des origines à nos jours*, Paris, Le cherche midi, 1995, p. 205.

vénérable qui prétend «que philosopher, c'est apprendre à mourir», selon l'apophtegme mille fois repris de Montaigne qui renvoie à Platon par-delà le stoïcisme? Mais cet air commun ne doit pas faire illusion. Les différences qui séparent ces sagesses de vie et de mort sont massives, irréductibles ; il s'agit tantôt de se tourner vers l'éternel, tantôt, chez Heidegger, d'être résolu face au néant, libre envers la mort propre à chacun comme finitude indépassable. Alors quoi? Sans doute ne convient-il pas ici de se perdre dans l'examen exhaustif et fastidieux des conditions de possibilité d'un discours philosophique pertinent sur le suicide, mais je voudrais tout de même considérer deux possibilités afin de mieux situer et délimiter le sens de ce que j'entends ici.

D'abord, on peut examiner ce que les différents philosophes ont pensé et écrit sur la mort volontaire, mais s'il s'agit là d'une condition utile, voire nécessaire, elle ne saurait être suffisante, car l'exercice tient davantage de l'histoire de la philosophie que de la réflexion proprement philosophique. Non pas que les deux approches soient nécessairement en opposition. Assurément, les penseurs originaux de ce siècle cultivèrent le dialogue avec la tradition et l'on ne peut que gagner à se nourrir du passé. Mais il faut également savoir discerner dans celui-ci ce qui est passé afin, précisément, de reconnaître ce qui nous échoit en propre, ce que nous sommes, ce que nous ne voulons plus être, et ce qui, à ce titre, semble être notre tâche. Il va sans dire que cette «actualité» ne peut se discerner que par une connaissance de l'histoire qui nous a façonnés, qui juge du sens du suicide à travers et souvent malgré nous. D'où, dès lors, l'utilité ou la nécessité de cette anamnèse, de cette traversée qui, bien qu'amorcée, reste à parcourir<sup>3</sup>. L'examen de soi, voilà un champ privilégié de la philosophie.

Ensuite, bien sûr, on connaît les attentes de la société vis-à-vis des différents enjeux éthiques que pose le suicide, sa

3. On peut noter dans les travaux récents, outre celui cité à la note 3, le livre de Georges Minois, *Histoire du suicide volontaire. La société occidentale face à la mort volontaire*, Paris, Fayard, 1995 ainsi que le dossier «Le suicide en Occident : de l'éloge à la condamnation», *L'histoire*, n° 189 (juin 1995), p. 22-44.

prévention, son traitement, etc. Aussi réserve-t-on souvent à la philosophie cette sphère éthique comme son domaine particulier et on en espère quelque lumière, témoin la composition des comités de bioéthique ou les études philosophiques d'un médecin comme Réjean Thomas. Mais j'aimerais noter, sans pouvoir le démontrer ici, que l'éthique ne doit pas se laisser réduire à un champ de spécialisation car elle embrasse tout notre être. On sait que les différentes sciences humaines et naturelles proviennent de la philosophie au double sens où elles en sortent et s'en affranchissent au prix de la spécialisation et de la fragmentation. Ce n'est pas faux, mais au-delà des naïvetés scientistes et positivistes, il faut reconnaître que la science se construit dans l'histoire, est motivée, chez Bacon et Descartes, par une éthique de la bienveillance humaine, qu'elle repose sur des postulats, sur une compréhension de ce qu'est l'objectivité, la vérité, ses buts ultimes, bref de quantité de considérations qui la débordent et la délimitent et que l'on peut bien qualifier de philosophiques. Voilà certainement un autre champ à la fois éthique et complémentaire à la science au sens où il couvre, pour ainsi dire, les interstices entre les différentes sciences et leur offre un horizon élargi où elles peuvent se laisser lire comme sur une carte, où elles prennent leurs configurations, leur sens et leur orientation. Du reste, à l'origine, la philosophie ne s'est pas construite comme science ayant un objet propre, fut-ce l'être ou l'*ethos*, mais comme amour de la sagesse en tant que façon de (se) connaître et de se rapporter à la totalité de la connaissance<sup>4</sup>.

J'avancerai sur ces deux terrains à la fois. Je tâcherai, en effet, de mieux éclairer la nature du *soi* qui se *suicide* aujourd'hui en Occident et qui ne se laisse pas identifier et reconduire à des

4. Voir tout le début du 6<sup>e</sup> livre de la *République*. «L'examen de soi et des autres», selon la caractérisation célèbre de la philosophie par Socrate, devrait au moins laisser entrevoir que la philosophie ne se réduit pas, ni même prioritairement, à une réflexion sur l'être de l'étant, et qu'elle incorpore d'emblée une dimension que l'on qualifiera ensuite, en classant les écrits d'Aristote, d'«éthique». C'est dire l'in vraisemblable, c'est un euphémisme, de l'affirmation de Heidegger selon laquelle l'éthique devient «affaire d'école et d'exercice scolaire» chez Platon. Voir *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par Roger Meunier, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Aubier Montaigne, 1983, p. 143.

formes ou des appréhensions antérieures du soi. De plus, je ferai valoir l'aspect éthique de cette compréhension de soi et de cette estime de soi qui cherche la reconnaissance des autres et s'en nourrit au point d'en faire souvent le prix même de la vie. Comme l'explicitation de ce soi contemporain me semble appelée par les travaux les plus déterminants et influents que nous ayons sur le suicide, ceux de l'École sociologique, je commencerai donc par revenir assez longuement sur ceux-ci. J'espère que cet approfondissement de la nature du soi permettra, sur certains points essentiels, de corriger et de compléter, au sens donné plus haut<sup>5</sup>, ces travaux.

Depuis le début de la Renaissance, le débat sur la mort volontaire, en dépit ou peut-être à cause du christianisme, porta essentiellement sur sa légitimité ou non selon les circonstances et les motifs. Seuls les Philosophes osèrent à l'occasion chercher dans les injustices sociales et politiques certaines des causes de ce mal que l'on imputait auparavant à la folie ou au diable. Il faut donc attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour voir s'amorcer une série d'enquêtes scientifiques, favorisées par l'établissement des statistiques depuis le début du siècle, sur les causes «réelles» du suicide et c'est Durkheim, bien sûr, qui offrit la première étude systématique sur le sujet. Je m'y attarderai donc plus spécialement, sans toutefois pouvoir rendre justice à son caractère dense et subtil, pour plusieurs raisons. D'abord, il faut bien le dire, Durkheim avait l'envergure et la culture nécessaires pour devenir le fondateur d'une École. Par formation philosophe, il démontre une lecture originale de la modernité, une ambitieuse philosophie sociale et politique, etc., qui le hisse au-delà d'une sociologie qui reste, si j'ose dire, au ras des pâquerettes. Certes, on a critiqué cette ambition systématique et la cohorte des généralisations et des déductions hâtives qui lui sont inhérentes, mais je ne peux m'empêcher de juger cela comme un moindre mal que le renoncement facile devant toute théorie englobante et comme la résignation devant le «mystère» insaisissable du suicide. Du reste, le pouvoir explicatif de la

5. Il ne saurait donc s'agir ici de l'entreprise titanesque, au-dessus de mes compétences, de rassembler et tenter d'unifier tous les savoirs sur le suicide.

théorie durkheimienne demeure toujours puissant et influence la très large majorité des travaux subséquents. Mais, plus important pour mon propos, si l'on a, à juste titre, critiqué certains aspects techniques et méthodologiques de ce livre, on a trop peu examiné<sup>6</sup> sa lecture de la modernité, sa conception de l'individualisation et de l'intégration sociale. Or, cette lecture, toujours actuelle en ce qu'elle soulève le problème persistant de la conciliation de l'autonomie individuelle avec la cohésion et la régulation sociales, suppose quantité de postulats philosophiques. Il convient de le rappeler car ils méritent, c'est du moins mon hypothèse, certaines considérations critiques et complémentaires susceptibles de jeter un nouvel éclairage philosophique non seulement sur certaines formes contemporaines de suicide, mais sur le sens des nouveaux horizons moraux propres à l'individu moderne et de son besoin de reconnaissance sociale. À cet égard, un coup d'œil sur la brillante étude de Maurice Halbwachs, qui corrige sur plusieurs points les thèses de Durkheim, sera également pertinent.

C'est donc en 1897, avec *Le suicide. Étude de sociologie*, que Durkheim fit de la statistique morale le champ de prédilection pour ne pas dire le champ de bataille de la sociologie conquérante. Il chercha, avec brio, à «asseoir» la sociologie par ce tour de force qui consistait à prouver que l'acte apparemment le plus individuel et le plus insaisissable pour la science, le suicide, se laissait comprendre et largement expliquer par des facteurs sociaux que l'étude minutieuse des constantes et irrégularités des statistiques laissait devinés. Les motifs individuels n'expliquent pas, selon lui, pourquoi dans chaque société il se tue un nombre défini de personnes pour une période déterminée. Ces taux sociaux ne se laissent élucider que par des causes sociales. D'ailleurs, dans la première section, Durkheim déployait toute sa force dialectique afin de réfuter les explications psychologiques, héréditaires, environnementales, etc. C'était donc vers la sociologie qu'il fallait se tourner si l'on voulait entendre quelque chose au suicide et, surtout, au taux

6. J'entends dans la littérature sur le suicide puisqu'il existe de bonnes études consacrées à la pensée de Durkheim.

de suicide; d'autant plus que sa croissance alarmante au XIX<sup>e</sup> siècle coïncidait avec la révolution industrielle et ses bouleversements sociaux dont Durkheim avait traité quatre ans auparavant dans sa thèse de doctorat, *La division du travail social*. Il y distinguait, en effet, les sociétés anciennes à solidarité mécanique, aux valeurs communes fortes, où les individus diffèrent peu les uns des autres, et les sociétés nouvelles à solidarité organique où les différenciations sont grandes, complémentaires et le consensus plus aisément friable. Si jadis religion et morale allaient de pair, la lente évolution historique favorisa l'autonomisation croissante du droit, de la morale, de la religion, de la science et, bien sûr, de la liberté individuelle. Que l'individu puisse se percevoir aujourd'hui comme tel est le fruit précieux de l'évolution de la société. Durkheim poursuit donc au fond sa réflexion lorsqu'il distingue à partir du critère de l'intégration sociale, selon qu'elle soit trop forte ou trop faible, deux formes de suicide. Il montre que les sociétés anciennes, où les individus sont trop intégrés, dissous dans le collectif, connaissent le suicide dit altruiste : celui des vieillards ou des malades inutiles à leur société, celui des femmes à la mort de leur mari, la fameuse sati indienne, celui des esclaves à la mort du maître, celui du mystique qui cherche à s'abîmer et se perdre dans ce qu'il tient pour sa véritable essence, etc. Mais ce type de suicide peut aussi se retrouver, quoique plus rarement, dans nos sociétés modernes dans les milieux où l'impersonnalité et la servilité sont des vertus, comme dans l'armée où les militaires de carrière se suicident beaucoup plus que dans l'ensemble de la population. L'individualisation propre à notre modernité recèle pourtant, elle aussi, sa part d'ombre car elle peut mener à ce Durkheim nomme sans sourciller l'égoïsme et donc à une forme correspondante de suicide, d'ailleurs la plus étendue aujourd'hui, le suicide égoïste. En effet, l'ébranlement des croyances et des solidarités traditionnelles et l'individualisation qu'il suppose et encourage corrode progressivement la communauté morale qui s'effondre sur elle-même faute de pouvoir socialiser et intégrer convenablement les individus. Tel est, sans doute, au-delà du problème plus spécifique de la mort



volontaire, le thème central de la philosophie politique et sociale qui préoccupa Durkheim toute sa vie et qui demeure, à l'évidence, notre problème : comment concilier au mieux la liberté individuelle avec les impératifs sociaux, l'autonomie et le consensus, la réalisation de soi et l'intégration politique et culturelle? Ce problème lui paraît en être un de socialisation avant que d'être, au contraire des marxistes, un problème économique. Quoi qu'il en soit de cette épineuse question sur laquelle je reviendrai, Durkheim, afin de vérifier ses postulats généraux, scrute différentes variations observables indicatives de la désagrégation dans les statistiques de l'époque : la religion, la société domestique avec ou sans enfants, les crises politiques, etc. Durkheim conclut, on s'en doute, que le suicide égoïste varie en raison inverse du degré d'intégration de l'individu à ces cadres sociaux : les protestants se suicident davantage que les catholiques en ce que le libre examen religieux encourage l'individualisme; les célibataires abrègent leur vie davantage que les mariés sans enfants et plus encore que ceux qui ont des enfants ; les périodes intenses de la vie politique, comme les guerres et les crises politiques, en vivifiant les raisons communes, voient les taux de suicide décroître, etc.

C'est peut-être dans l'étude du troisième type de suicide, le suicide anémique, que transparaît le mieux la lecture historique, anthropologique ainsi que la philosophie sociale de Durkheim, car il le dégage à partir du critère de la régulation sociale. Le sociologue suppose chez l'être humain une sensibilité insatiable que seule la société peut et doit modérer et discipliner à titre d'unique autorité morale supérieure à l'individu<sup>8</sup>. Or, la révolution industrielle, l'urbanisation et l'éradication progressive des privi-

7. Voir, dans le même sens, Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 317-405.

8. Il écrira dans *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 75 : « Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus parce que autrement la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache ». On sait que dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, publié en 1912, Durkheim soutiendra la thèse audacieuse, fort critiquée mais néanmoins suggestive selon laquelle la religion et les dieux sont la transfiguration hypostasiée de la puissance de la société et du respect qu'elle commande. Il est clair que plusieurs passages de *Le suicide* vont déjà en ce sens. Voir, notamment, p. 352.

lèges héréditaires entraînent, selon lui, un déséquilibre de forces sociales et une désorientation morale de toute la société ; les anciens principes qui réglaient la répartition des rangs et des richesses s'estompent d'autant plus rapidement que les richesses accrues et les désirs s'envolent dans une spirale inflationniste qui ne veut plus reconnaître aucune règle : «l'industrie, au lieu de continuer à être regardée comme un moyen en vue d'une fin qui la dépasse, est devenue la fin suprême des individus et des sociétés<sup>9</sup>». Cette course à la prospérité économique engendre évidemment une lutte de tous contre tous ainsi qu'une disproportion entre les aspirations et leurs satisfactions, une inquiétude, voire une frénésie favorable au suicide, comme l'avait déjà noté, d'ailleurs, Tocqueville<sup>10</sup>. Cette anomie semble donc faire table rase de tous les anciens cadres sociaux, de tout ce qui était socialement valorisé, donnait un sens et des attaches à l'individu sans que rien les ait remplacés<sup>11</sup>. Durkheim constate donc dans un même souffle qu'on ne peut revenir en arrière, mais qu'il n'y a plus rien qui tienne lieu de règle morale. «C'est la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent de morts volontaires<sup>12</sup>». La vanité des ambitions sans terme au niveau économique et libidinal engendre un «état de trouble, d'agitation et de mécontentement qui accroît nécessairement les chances du suicide<sup>13</sup>». Durkheim, ici encore, s'attache à démontrer par les statistiques les méfaits de l'anomie économique et conjugale avant d'esquisser, dans la dernière partie du livre, une solution possible afin de contrer

9. Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 284.

10. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2, XIII.

11. D'abord, et surtout, la religion favorisait la cohésion sociale, l'assistance mutuelle, servait de freins aux désirs des pauvres en les consolant de leur sort, en leur faisant espérer pour l'autre vie les justes compensations aux inégalités d'ici-bas, en prêchant aux riches la quête spirituelle prioritairement à la poursuite des biens terrestres, etc. Ensuite, le politique subordonnait les pouvoirs économiques alors qu'il tend désormais à se réduire comme une peau de chagrin pour n'être plus que son instrument. L'institution matrimoniale, enfin, s'effrite au profit du divorce et du célibat qui engendrent, surtout chez les hommes, un plus haut taux de suicide.

12. Durkheim, *Le suicide...*, p. 336.

13. *Ibid.*, p. 305.

les effets délétères de la modernisation : la restructuration par l'entremise des corporations<sup>14</sup>.

Reprenant à nouveaux frais après 30 ans les travaux de Durkheim et fort de nouvelles données statistiques, Maurice Halbwachs a pu les confirmer, les corriger et les compléter<sup>15</sup>. Ainsi, les statistiques plus récentes indiquent que les taux de suicide, qui connaissaient une croissance durant le XIX<sup>e</sup> siècle, tendent à se stabiliser et même à décroître dans certains pays. Mais Halbwachs soulève certaines difficultés dans l'approche même de Durkheim. Celui-ci procède à quelques généralisations hâtives à partir de données insuffisantes, il calcule l'augmentation du nombre absolu du suicide sans tenir compte de la population, il néglige l'examen des tentatives de suicide — pourtant beaucoup plus nombreuses chez les femmes que chez les hommes, même si ceux-ci se tuent de 2 à 4 fois plus —, ce qui pourrait modifier passablement la lecture du «courant suicidogène», etc. Mais une difficulté méthodologique semble encore plus importante; il s'agit de la corrélation entre les variables explicatives. Ainsi, par exemple, les protestants se suicident-ils davantage que les catholiques parce qu'ils sont protestants - Durkheim soutenait en effet que le protestantisme favorisait le suicide égoïste en admettant le libre examen - ou parce qu'ils se concentrent davantage dans les villes et exercent des professions anxiogènes? On voit ici qu'il est dangereux d'isoler un facteur et qu'il faut donc procéder à l'analyse des variations

14. On sait que Durkheim prêchait, après bien d'autres, le renforcement de structures intermédiaires, les corporations, entre l'État tout-puissant et une myriade d'individus atomisés et impuissants. Ces corporations ou associations professionnelles, assureraient la régulation nécessaire à la stabilité sociale par leur autorité morale et le cadre intégrateur qu'elles offrent à des individus aux intérêts solidaires. Mais l'histoire récente montre plutôt que l'attachement et la loyauté à ces structures restent conditionnels aux intérêts privés. Le «corporatisme» résonne désormais péjorativement... Durkheim oubliait trop aisément que les corporations ne peuvent modifier profondément l'éducation et le milieu social d'où surgissent ses membres adultes. Or, comme Durkheim voyait bien, en bon titulaire d'une chaire de pédagogie, que l'éducation ne peut être perpétuellement en antagonisme avec le milieu social, il donnait une priorité logique et chronologique à un changement dans celui-ci par l'entremise, justement, des corporations. C'est le problème classique, hélas!, de l'œuf ou de la poule propre à toute réforme en profondeur ...

15. Maurice Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris, Félix Alcan, 1930

concomitantes dont Durkheim a pourtant traité dans *Les règles de la méthode sociologique*, mais qu'il n'applique pas ici. Halbwachs montre, de plus, que les variations des taux de suicide s'expliquent mieux par les différents «genres de vie»<sup>16</sup> qui englobent ce que Durkheim avait cru devoir séparer, à savoir les pratiques religieuses, la formation familiale, la productivité accrue, etc. Toutefois, cette conception que Halbwachs propose des genres de vie semble trop simple pour embrasser l'histoire et notre actualité; elle se laisse essentiellement ramener, en effet, à deux modes de vie : campagnard et urbain. Or, malgré ce que cela comporte d'approximatif, je me permettrai de renvoyer ici aux concepts de société traditionnelle, de société industrielle et post-industrielle pour faire saisir en quel sens le modèle des genres de vie devrait être modifié et enrichi<sup>17</sup>. Mais, plus important pour mon propos, Halbwachs lie très bien les causes sociales du suicide avec les motifs individuels.

On sait toutes les interminables discussions autour de la compréhension durkheimienne des tendances collectives au suicide comme autant de «forces *sui generis* qui dominent les consciences particulières»<sup>18</sup>. Bien que je ne puisse m'empêcher de dire que l'on a souvent dénaturé cette proposition et qu'elle suscita des malentendus, Durkheim, hélas, semble trop souvent ne voir dans les motifs individuels que des prétextes et non des causes<sup>19</sup>. Halbwachs refuse de trancher, à juste titre, aussi

16. «Un ensemble de coutumes, de croyances et de manières d'être, qui résulte des occupations habituelles des hommes et de leur mode d'établissement». *Ibid.*, p. 502

17. Du reste, le concept de société traditionnelle doit inclure plusieurs espèces: les sociétés holistes, hiérarchiques, égalitaires, etc. En ce qui a trait aux deux autres formes de société, je me contenterai de mentionner trois classiques : Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962; Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, 2<sup>e</sup> éd., New York, Basic Books, 1976; Alain Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969. Au profit de ceux qui ignorent ce débat, je rappelle simplement que la société post-industrielle se caractérise surtout par une économie de services, par la prééminence des professionnels et des techniciens, et donc de la primauté du savoir technique et théorique.

18. Émile Durkheim, *Le suicide*, p. 345 et suivantes.

19. On pourrait citer plusieurs passages où les arguments de Durkheim sont très discutables. N'en citons qu'un : «Les événements de la vie les plus divers et même

nettement entre ces deux ordres car :

lorsqu'on passe en revue les divers motifs particuliers du suicide, on s'aperçoit que, si les hommes se tuent, c'est toujours à la suite d'un événement ou sous l'influence d'un état survenu soit au dehors, soit au dedans (dans leur corps ou dans leur esprit), qui les détache ou les exclut du milieu social, et leur impose le sentiment insupportable de leur solitude. Mais tel est aussi l'effet qu'on éprouve lorsque, comme disait Durkheim, on cesse d'être «intégré» dans l'un des groupes qui constituent l'armature de la société. Il n'y a donc pas de différences essentielles entre ce qu'il appelle les motifs et les causes<sup>20</sup>.

Il est une autre raison de rejeter cette fausse dichotomie; c'est que les motifs et les circonstances individuelles sont en rapport avec l'organisation même de la société, sa structure et son genre de vie. On ne saurait surestimer l'importance de comprendre cette étroite intrication. Ce qui s'impose aujourd'hui encore comme une tâche pressante, pour aller au-delà de l'étude de Halbwachs, c'est la coordination des études portant sur les cas individuels, sur des échantillons et, enfin, sur des statistiques afin de saisir globalement les causes et les variations du suicide à travers le temps et l'espace<sup>21</sup>. Bien que cela soit beaucoup plus facile à dire qu'à faire, il me semble essentiel que nous abordions de façon réellement multidisciplinaire la mort volontaire. On ne doit pas négliger a priori les motifs invoqués par les suicidaires, les données médicales et psychologiques ; tout éclairage sur les groupes à risque est bienvenu. Mais il me semble nettement réducteur et erroné de prôner, comme l'ont fait Douglas et Baechler<sup>22</sup>, le rejet des statistiques<sup>23</sup> et de se

les plus contradictoires peuvent également servir de prétexte au suicide. C'est donc qu'aucun d'eux n'en est la cause spécifique. [...] Si vraiment il arrive que la situation personnelle de la victime soit la cause efficiente de sa résolution, ces cas sont certainement très rares et, par conséquent, on ne saurait expliquer ainsi le taux social des suicides». *Ibid.*, p. 334.

20. Halbwachs, *Les causes*..., p. 12. Voir également tout le passage sur cette question aux p. 480-514.

21. Raymond Boudon et François Bourricaud, «Suicide», *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 590.

22. Jack Douglas, *The social meaning of suicide*, Princeton, Princeton University Press, 1967 et Jean Baechler, *Les suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

limiter à une approche individualiste, à la fois génétique et psychologique, qui consiste à recueillir la confession biographique du suicidaire afin de percer la signification du suicide. S'il est clair, d'une part, que la psychologie n'est pas à l'abri d'une critique épistémologique sérieuse, cette approche, d'autre part, ne nous fera jamais comprendre les changements moraux, religieux, sociaux et culturels qui façonnent et influencent les individus jusque dans leur compréhension de leur intériorité et du langage psychologique dans lequel ils s'expriment.

C'est donc dire et réaffirmer, en dépit des naïvetés empiristes, que le meurtre de soi ne se laisse saisir que dans un horizon plus vaste. Ce qui est considéré honteux et accablant pour un individu varie selon la société et l'époque dans lesquelles il vit. On ne comprend rien, j'y insiste à nouveau, aux suicides motivés par le désir d'expiation, de laver un outrage, de fuir la torture, de châtier ses ennemis<sup>24</sup>, par héroïsme religieux ou guerrier<sup>25</sup>, par le dégoût de la vie, etc., si on ne les inscrit pas dans leur contexte social et le genre de vie qu'il suppose. Cette compréhension plus englobante, plus riche, mieux instruite de la complexité des modes de vie offre en outre, me semble-t-il, la

23. On invoque communément 2 arguments: d'abord, les chiffres sont nettement sous-estimés, ensuite, on possède peu de données sur les tentatives de suicide. La première objection devient de moins en moins pertinente au fur et à mesure que la honte familiale se dissipe avec le changement des mentalités à ce sujet et la «médicalisation» du problème. La deuxième objection n'est plus valable puisque nous possédons maintenant des statistiques à ce propos. Mais, de toute façon, est-il sérieux de rejeter toute une approche parce qu'elle comporte ou comportait certaines zones grises? À ce tarif, il n'y aurait jamais eu quelque progrès scientifique que ce soit! Paul Besnard a d'ailleurs montré que ces critiques n'invalidaient pas le pouvoir explicatif de travaux de l'École sociologique. Voir de cet auteur «Anti-ou anté-durkheimisme? Contribution au débat sur les statistiques officielles du suicide», *Revue française de Sociologie*, XVII, no 2, 1976, p. 313-341.

24. Yolande Gris   a étudié cette forme de suicide très répandue dans l'Antiquité, mais elle existe également en Asie. Elle suppose que le suicidé puisse venir hanter et nuire à un ennemi ou que les imprécations proférées au moment du suicide se réaliseront par l'entremise des dieux. Voir *Le suicide dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, ainsi que «Pourquoi «retuer» un mort? Un cas de suicide dans la Rome royale», *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, Québec, Les   ditions du Sphinx, 1980, p. 267-281.

25. On peut penser aux martyrs islamistes ou aux cinq mille kamikaze de la deuxième guerre mondiale. Voir, plus généralement, l'excellent livre de Maurice Pinguet, *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

possibilité de réévaluer la vision durkheimienne de la modernisation qui semble impliquer une croissance constante des taux de suicide. Voyons cela de plus près.

Les données statistiques nous apprennent que les taux de suicide se sont stabilisés pendant la première moitié du siècle, mais qu'ils ont crû durant la deuxième. Est-ce à dire qu'après une relative adaptation et stabilisation de la société suite à la révolution industrielle, la révolution post-industrielle l'a, de nouveau, perturbée, confirmant ainsi l'hypothèse de Halbwachs selon laquelle les taux de suicide augmentent en proportion des chambardements sociaux? Ce n'est pas impossible, mais il faudrait prouver cette hypothèse, ce lien causal, par d'autres variables et par des données nationales puisque les taux évoluent différemment selon les pays. Mais je veux surtout scruter ici, tel que promis, les postulats à la base de la conception durkheimienne de la modernité et de l'intégration sociale dans laquelle les données empiriques viennent se réfléchir. Il est certain que la croissance de la mobilité sociale, conjuguée avec l'affaiblissement des religions, sans parler des effets homogénéisant des diktats de la concurrence internationale, de la culture de masse débilite, et j'en passe, tout cela concourt à bouleverser de fond en comble l'humaine nature, à brouiller les frontières de l'identité nationale et les normes sociales. Mais il se dessine néanmoins une tendance lourde dans la modernité comme le voyait bien Durkheim; le nouvel impératif des sociétés modernes favorise en effet la réalisation et l'autonomie de l'individu, son libre jugement par rapport aux contraintes inhérentes aux sociétés holistes. Du coup, le problème de l'intégration sociale devient évidemment plus complexe et l'autorité de certaines normes, pour nécessaires qu'elles soient, est désormais plus recherchée qu'acquise. On en conviendra aisément tout comme on concédera qu'un individualisme excessif peut favoriser et semble effectivement susciter, témoin les motifs évoqués par les suicidaires (solitude, sentiment de vide, etc.), un plus haut taux de suicide. J'estime néanmoins que la conception durkheimienne de l'intégration sociale et de la régulation laisse voir trop peu de place pour l'interaction continue

entre l'individu et les instances socialisantes ; elle est trop autoritaire, conservatrice, et pas assez dynamique. Après tout, le sujet et la société modernes avancent de pair dans une aventure ouverte. L'élaboration des normes et pratiques se trouvent désormais dans une dialectique permanente et les modèles anciens de régulation pèsent trop lourd dans certains jugements de Durkheim. Ainsi, il considère encore que l'individu «est un instrument d'une fin qui le dépasse», c'est-à-dire la société. Une fois ceci compris, l'individu «s'apercevra qu'il sert à quelque chose. La vie reprendra un sens à ses yeux parce qu'elle retrouvera son but et son orientation naturels<sup>26</sup>». Or, il n'est plus «naturel» que l'individu se perçoive comme l'instrument du collectif. De plus, l'anomie économique qui semble devoir caractériser notre modernité doit être relativisée non seulement en ce sens que le niveau de vie a augmenté pour des millions d'êtres humains, a permis d'alléger bien des souffrances, etc., mais aussi parce qu'il ne faut pas sous-estimer les conflits économiques anciens et les richesses démesurées de quelques-uns au détriment de l'ensemble de la population<sup>27</sup>. Les hiérarchies anciennes supposaient bien des contraintes, des souffrances et des injustices. J'aurais honte de dire ces platitudes si je n'avais le vif sentiment que nos intellectuels se sont souvent efforcés de peindre en noir notre modernité et ont forcé le trait sur ses aspects les moins reluisants en oubliant tout ce que le passé recèle de peu enviable. Ce qui hier encore semblait déréglé peut être «normal» aujourd'hui. Ce qui était égoïste et par trop individualiste pour les Iraniennes paraît aujourd'hui l'objet d'une juste revendication. La clitoridectomie, en tant que coutume permettant l'intégration de la femme dans la vie adulte, peut sembler aujourd'hui une mutilation corporelle et symbolique trop cher payée à l'autel de la société. La stabilité de celle-ci ne doit plus être un critère suffisant. La modernité est plus exi-

26. Durkheim, *Le suicide* ..., p. 429. C'est précisément cette considération qui entraîne Durkheim à examiner et rejeter différentes instances socialisantes anciennes comme la religion, la famille, la politique et l'éducation au profit des corporations comme nous l'avons vu.

27. On dira que c'est toujours le cas. J'en conviens, mais l'augmentation du niveau de vie des classes moyennes ne peut être contestée.



geante. Mais en voilà assez de ces truismes. On aura compris que des concepts comme la régulation et l'intégration sociale ne peuvent être figés dans le temps et que leurs critères doivent se transformer au fur et à mesure, au gré de l'aventure humaine.

J'ai dit que la modernité était exigeante. La stabilité de la société ne doit plus être un impératif suffisant parce que la modernité exige la liberté individuelle. Mais elle exige encore davantage; elle réclame l'égalité, prône une éthique de la bienveillance qui cherche à alléger les souffrances, à prolonger la vie et la bonne vie grâce aux progrès scientifiques et techniques. Je ne prétends évidemment pas que tous les penseurs sont unanimes sur ces différents impératifs et que ces idéaux ne rentrent pas en conflit, mais il semble irréfutable qu'ils constituent les idéaux dominants qui ont émergé progressivement dans la modernité. La liberté moderne ne doit pas être simplement comprise comme une liberté négative, c'est-à-dire liberté vis-à-vis des exigences normatives de la société. Elle doit positivement se conquérir, être l'enjeu et l'arme d'une lutte incessante avec soi et les autres afin de se connaître et se faire reconnaître comme ce qui confère sens et consistance à sa vie. En termes hégéliens, «la conscience de soi est essentiellement ce retour de soi-même à partir de l'*être autre*<sup>28</sup>», c'est-à-dire qu'elle est «*en soi et pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que reconnu<sup>29</sup>». Si je cite ici Hegel, c'est parce que nous lui devons cette articulation très nette du besoin fondamental de la reconnaissance du soi par l'autre. Tâchons maintenant de faire voir, ne serait-ce qu'à grands traits, ce qui caractérise ce soi moderne dont j'ai dit qu'il ne se laissait pas reconduire à des formes antérieures. D'ailleurs, qu'en est-il de celles-ci?

28. G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad.. par Jean Hyppolite, Paris, Montaigne, 1980, p. 146.

29. *Ibid.*, p. 155.

Peter Brown est peut-être celui qui a le mieux éclairé la mise en place des conditions d'apparition du soi «moderne» au quatrième et cinquième siècles après J.-C.<sup>30</sup>. Si l'occidental moderne se sent aujourd'hui une intériorité, cela n'est possible que suite à une longue histoire où plusieurs facteurs, comme l'écriture<sup>31</sup> et le christianisme, particulièrement l'augustinisme<sup>32</sup>, semblent déterminants quand bien même l'individu l'ignorerait, ce qui est vrai dans la majorité des cas. La recherche de Dieu et de soi deviennent en effet, à cette époque, une même épreuve, un travail de soi sur soi, une *askésis*, une ascèse. Plusieurs écoles philosophiques grecques avaient insisté sur le souci de soi, mais ce soi n'avait pas encore les profondeurs de l'intériorité. L'homme judéo-chrétien étant souffle spirituel et chair pécheresse, à la fois l'image de Dieu et déchu suite à la tentation du Diable, l'introspection prend maintenant son sens en tant qu'examen de la présence divine en soi et volonté de débusquer les tentations en soi. Comme le résume Jean-Pierre Vernant :

Une nouvelle forme de l'identité prend corps à ce moment : elle définit l'individu humain par ses pensées les plus intimes, ses imaginations secrètes, ses rêves nocturnes, ses pulsions pleines de péché, la présence constante, obsédante, dans son for intérieur, de toutes les formes de tentation. Là se trouve le point de départ de la personne et de l'individu modernes<sup>33</sup>.

Cette nouvelle forme d'intériorité contraste évidemment avec les formes antérieures d'appréhensions de soi. James Redfield a ainsi pu montrer, après d'autres, que l'homme homérique ne se saisissait pas comme moi, «il n'est à ses propres

30. Voir de cet auteur, *The Making of Late Antiquity*, London, Cambridge University Press, 1978 et *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, Cambridge University Press, 1982.

31. «Literacy (...) is absolutely necessary for the development not only of science but also of history, philosophy, explicative understanding of literature and of any art, and indeed for the explanation of language (including oral speech) itself.» Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, New York, Routledge, 1988, p. 15.

32. «In interiore Homine»!

33. *L'individu, l'amour, la mort. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 231.

yeux que le miroir que les autres lui présentent<sup>34</sup>». Même l'examen héraclitéen et socratique de soi renvoie à une *psyché* impersonnelle. Selon la belle formule de Vernant, «elle est *l'âme* en moi plutôt que *mon âme*<sup>35</sup>». Le *sophos* héraclitéen cherche le *logos* qui ordonne le tout. C'est dire que l'antique souci de soi n'a rien d'«individuel»<sup>36</sup>.

Toutes ces considérations, connues des anthropologues et des hellénistes, pourront dépayser. Tant mieux. Elles feront sentir ce que peut avoir de spécifique l'aventure occidentale. Quoi de plus étrange et de moins évident que l'apparition de l'évidence du cogito cartésien? Mais venons enfin à ce soi plus près de nous ou plutôt que nous sommes. Empruntons les bottes de sept lieues et enjambons les lentes transformations de la culture du soi dont témoignent la littérature, les textes religieux et les traités philosophiques des moralistes anglais pour toucher terre avec le début de la conception romantique du soi que l'on retrouve chez Rousseau et Herder avant d'être systématisée chez Fichte et Hegel. Il va presque sans dire que ce nouveau rapport à soi n'est pas le fait d'un seul homme et ne se décrète pas à coups de textes philosophiques. Mais ceux-ci, en couchant par écrit et en formalisant ce qui se trouve là dans une époque, aident cette articulation et explicitent ce qui était déjà souvent ressenti. Ils sont, si j'ose dire, des catalyseurs. Ainsi s'explique-t-on la réception influente d'une œuvre. Charles Taylor a su montrer en détail dans son grand livre *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*<sup>37</sup> toutes les mutations du soi et l'importance de la tradition «expressionniste» afin de comprendre

34. «Le sentiment homérique du Moi», *Le Genre humain*, 12, 1985, p. 104. Aleksander Romanovich Luria a effectué en 1931-2 une vaste enquête auprès des populations à tradition orale et encore illettrées de l'Ouzbékistan et du Kirghizistan. Il en ressort notamment que l'auto-évaluation d'un «individu» n'existe pas et passe nécessairement par celle du groupe et en fonction des attentes du groupe. En vain cherchera-t-on dans ses populations une «intériorité». Voir *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, ed. Michael Cole, trad. par Martin Lopez-Morillas, Cambridge, Harvard University Press, 1976, p. 15.

35. Vernant, *L'individu, l'amour, la mort*, p. 228.

36. Voir «Pierre Hadot : histoire du souci», *Magazine littéraire*, n° 345 (juillet-août 1996), p. 18-23.

37. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989.

les conflits actuels de la modernité. Je renvoie à ce livre pour les différentes «preuves» qu'il est impensable de fournir ici, ainsi qu'à certains textes qui gravitent autour de cette question du soi et de son besoin de reconnaissance<sup>38</sup>, me contentant de rappeler simplement un ou deux moments clés de ce tournant subjectif nécessaires à mon propos.

Le nouveau rapport à soi, que l'on voit explicité chez Rousseau, passe par l'écoute de la voix de la nature en soi, de ses vrais sentiments qui définissent ce qu'est le bien. Être fidèle à soi, c'est être fidèle, comme chez saint Augustin, à sa source, mais contrairement à ce dernier, cette voix est désormais encore plus radicalement à l'intérieur de soi au sens où la liberté devient entièrement auto-déterminée. De plus, si, chez saint Augustin, il fallait la grâce de Dieu pour accéder à l'amour de soi par-delà l'amour-propre, Rousseau transpose ces deux formes d'amour; la source originelle est toujours bonne et droite en nous — voilà pour l'amour de cet aimable soi — mais, selon le nouveau récit de la chute plus au moins sécularisée, elle se déprave en amour-propre au contact d'une culture dégénérée : «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains des hommes<sup>39</sup>». Je laisse de côté l'examen des démonstrations peu convaincantes de Rousseau sur ce point car ce qui importe ici, c'est l'idéal d'une liberté auto-déterminée qui poursuivra son chemin dans notre culture, notamment par l'entremise de Kant qui substituera à l'élan de la nature la nature de la raison universalisante. L'authenticité à l'égard de soi-même suppose, donc, la fidélité à ses propres aspirations contrairement aux sociétés anciennes où, on l'a vu,

38. «Les sources de l'identité moderne», *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, sous la direction de Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, Ste-Foy, Paris, Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 1996, p. 347-364; *Multiculturalism and the Politics of Recognition. An Essay by Charles Taylor*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992 et, bien sûr au livre davantage grand public *Grandeur et misère de la modernité*, trad. par Charlotte Melançon, Cap-Saint-Ignace, Bellarmin, 1993. Voir, enfin, «De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien avec Charles Taylor», *Le débat*, n° 89 (mars-avril 1996), p. 208-223.

39. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, 1964, p. 5.

le comportement est modelé sur les attentes des autres <sup>40</sup>. Rousseau, avant Durkheim, craint l'anomie d'une civilisation aux besoins toujours croissants qui entraîne l'insatisfaction et le dégoût de soi <sup>41</sup>, et, contre notre dépendance vis-à-vis des opinions d'autrui, des ambitions et des privilèges, il prône l'indépendance de soi, les contentements simples et l'égalitarisme. Il est sans doute significatif que ce tournant subjectif au cœur intime où seul soi a accès ait ultimement entraîné Rousseau au soliloque. Mais aussi, au même moment, à un besoin obsessif de reconnaissance d'autrui comme en témoignent toutes ses confessions et ses jugements sur lui-même qui sont autant d'interpellations d'autrui, de la postérité, à qui il veut léguer ce qu'il fut en toute authenticité <sup>42</sup>. Avec Herder, non seulement chaque être humain possède son caractère propre, sa spécificité originale qui commande son développement, mais également, comme on sait, chaque peuple. Les Allemands n'ont pas à imiter les Français, mais se doivent de se définir eux-mêmes pour eux-mêmes. Je crois cependant, après plusieurs autres, que la quête du soi n'est pas un soliloque, mais se constitue et s'affirme dans un dialogue comme seule alternative raisonnable face à la folie, la guerre ou le mutisme. Même le suicidé, en choisissant le dernier mot, le néant, parle à l'autre. Même Nietzsche, qui refuse le dialogue socratique et loue la solitude plus encore peut-être que Rousseau, ne cesse de poursuivre,

40. «Le regard sur soi-même, la connaissance autobiographique reprennent les prérogatives théologiques du Dieu qui sonde les reins et les cœurs. Rousseau laïcise Dieu en divinisant sa propre conscience. [...] Fidèle à son origine, fidèle à son originalité : c'est tout un.» Jean Starobinski, «Lire Rousseau», *Œuvres autobiographiques*, Lausanne, La Guilde du livre, 1962, p. XXIII.

41. Jean-Jacques Rousseau, *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle, Du Contrat social*, Paris, Garnier, 1962, p. 56. Mais qui est dégoûté de qui ? Faut-il entendre que le suicide est le meurtre du soi de l'amour de soi qui juge sévèrement et déteste le soi de l'amour-propre ? Mais comment ce soi toujours bon devient-il un meurtrier ? Surmoi ?

42. Il est d'autant plus piquant de voir Rousseau avouer à Malesherbes sa misanthropie et son ingratitude en ce qu'il ne peut reconnaître autrui parce que cela constitue un devoir et donc comme une dépendance ! Sa liberté individuelle semble ne pouvoir se concilier qu'avec des êtres chimériques... Mais est-ce étonnant chez cet orgueilleux qui se considère le meilleur des hommes et se donne comme modèle universel de bonne conduite ?

dans les faits, un dialogue, publie ses textes et envoie ses livres, etc. N'est-ce pas un signe manifeste du besoin de reconnaissance et donc d'autrui malgré qu'on en ait?

On dira sans doute que l'être humain a toujours eu besoin de reconnaissance. Certes, mais ce qui est nouveau dans la modernité expressionniste, c'est justement ce passage d'une identité jadis conforme aux attentes du groupe à une identité plus libre qui doit être reconnue par autrui *dans sa singularité même*, ce que Hegel, on l'a vu, met parfaitement en lumière. Là où les ordres hiérarchiques anciens accordaient d'emblée à chacun sa place et reconnaissaient ses exploits, l'égalitarisme, pour le dire en termes tocquevilliens, desserre les affections humaines en même temps qu'il les étend. L'ordre naturel ou divin qui se reflétait dans l'ordre social avec sa hiérarchie et ses honneurs «convenus» cède la place à la quête, à la négociation de soi avec et parfois contre les autres pour une reconnaissance mutuelle au niveau subjectif, juridique, expressif, etc.

Si on ne parlait pas de la reconnaissance, c'est tout simplement parce qu'elle ne pouvait pas faire défaut. Cependant, à partir du moment où on aspire à se définir, un décalage devient possible entre ce que nous prétendons être et ce que les autres sont prêts à nous accorder. C'est l'espace de la reconnaissance exigée, mais néanmoins susceptible d'être refusée. Le discours et les théories de la reconnaissance surgissent à l'intérieur d'un tel espace<sup>43</sup>.

Je crois qu'il est inutile d'insister longuement sur ce dernier point étant donné que ce besoin de reconnaissance est à l'avant-scène des discussions constitutionnelles au Québec depuis plusieurs années. Le refus de reconnaître le caractère distinct du peuple québécois est ressenti par plusieurs comme une offense qui effrite les solidarités canadiennes. Le besoin de reconnaissance est également manifeste au niveau artistique surtout à partir du moment où les artistes ne tablent plus sur un arrière-plan, sur un monde symbolique déjà donné (essentiellement la mythologie gréco-romaine et l'imaginaire judéo-chrétien). Les artistes doivent désormais exprimer un nouveau

43. Charles Taylor, «Les sources de l'identité», p. 351.

monde qui ne se laisse voir que grâce et à travers une forme artistique subjective où le soi se saisit et s'invente lui-même. Il ne s'agit pas simplement de la reconnaissance institutionnelle et financière, mais également de la reconnaissance symbolique personnelle et intersubjective. Faut-il rappeler les motifs du suicide de Van Gogh qui ne vendait aucune toile et se sentait une charge pour son frère? Sa recherche artistique n'étant pas comprise et reconnue, sa solitude devint désespérante. Ce cas illustre magnifiquement le nouveau donne moderne : l'exigence d'être fidèle à ce que nous sommes et voulons être dans et par la création originale de soi, et la souffrance qui peut résulter du défaut de reconnaissance de notre spécificité par autrui.

C'est dire à quel point la quête personnelle ne peut faire l'économie des autres. Si, depuis Platon on sait toute l'importance du dialogue afin de découvrir ensemble une vérité qui nous dépasse, avec le tournant subjectif de la modernité, le dialogue devient peut-être encore plus crucial en ce qu'il est le lieu d'articulation de soi-même qui, pour une part, ne se saisit que dans un long et interminable processus de désaliénation, de libération graduelle de ce qui lui est étranger <sup>44</sup>. Le soi entendu en ce sens ne se gagne et se découvre qu'au prix d'une lutte. Mais, par ailleurs, le soi naît au milieu d'autrui, y acquiert ses langages corporels, affectifs, moraux, esthétiques, etc., bref, est traversé par autrui. Si le soi ne doit pas s'aliéner dans les jugements des autres et modeler sa vie sur ceux-ci, autrui peut également *altérer* positivement le soi, l'enrichir, permettre la vie en commun, l'enfancement corporel et spirituel, etc. Voilà en quoi la modernité est très exigeante ; elle *nous* impose d'advenir à nous-mêmes, de reconnaître et d'entretenir des normes communes, sans nous donner de carte et sans fixer les horizons qui deviennent mouvants et se transforment à mesure que nous avançons. On retrouve ainsi le problème de Durkheim quoique sous une forme plus complexe en ce sens que la conciliation de la liberté individuelle avec celle des autres ne peut et ne doit plus

44. Pareille considération ouvre d'ailleurs *Les Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau.

se faire selon des modèles qui doivent trop à ceux de jadis. *Ils ont à être inventés, négociés et reconnus comme nôtres précisément.*

Ce que je veux maintenant essayer de montrer, c'est que l'exigence toute moderne d'avoir à se définir explique peut-être, au niveau des raisons individuelles, plusieurs suicides. Cette exigence, ce sublime défi de la liberté moderne est aussi un fardeau. Et il l'est certainement pour plusieurs êtres humains qui préfèrent la facilité, le conformisme, et qui semblent échoués à être, à leurs propres yeux et aux yeux de ceux qui comptent dans leur vie, originaux, dignes d'estime et de reconnaissance. On a beau claironner la dignité de l'être humain, il s'en faut que nous considérions tout le monde comme digne et respectable, cela ne trompe personne. À défaut de se percevoir comme un soi original, consistant et reconnu comme tel, plutôt abandonner cette difficile liberté et retourner au néant. Cette compréhension de soi et l'impératif de la reconnaissance pour s'assurer de soi ne peuvent être négligés dans l'évaluation de ce qui fait le sens de nos vies, *a fortiori* lorsque l'on ne ressent plus de Dieu à l'origine de soi et au tréfonds de sa conscience. L'estime de soi est à ce prix. La modernité est un défi qui n'offre pas de filet de sécurité. Voilà, ce me semble, une possible lecture qui, sauf erreur, n'a pas été exploitée pour comprendre plusieurs suicides contemporains. L'importance de la reconnaissance d'autrui est manifestement déterminante pour expliquer les suicides altruistes, soit en vertu des attentes du groupe, codes d'honneurs, etc., soit en vertu d'exigences religieuses, comme dans le cas du suicide mystique qui aspire à la reconnaissance divine. Mais une forme moderne du suicide semble s'expliquer, *a contrario*, par le défaut de reconnaissance par les autres, soit parce que les autres ne comprennent pas l'originalité de tel individu soit parce qu'il ne semble pas mériter pareille considération<sup>45</sup>. Après tout le parcours effectué jusqu'ici afin de cerner cette nouvelle modalité de suicide, il me reste peu de place pour

45. Ceux qui travaillent auprès des suicidaires constateront sans doute l'importance de cette reconnaissance. La perte du sentiment de la présence de Dieu aggrave évidemment cet état de déréliction.



élaborer avec toute l'ampleur requise<sup>46</sup> cette interprétation qui pourrait enrichir et s'enrichir de la psychanalyse et de la sociologie contemporaines. Mais notre résumé des travaux de l'École sociologique permettra de voir en quel sens mes remarques de clôture complètent la conception du suicide égoïste.

L'individualisme, tel que décrit par Tocqueville, consiste en une survalorisation de la sphère privée par rapport aux activités sociales et politiques que l'on laisse et délaisse aux mains de quelques-uns. Bien que ceci ait une incidence évidente sur cela, je concentrerai mes remarques sur cette sphère privée en ce qu'elle est perçue comme le lieu privilégié d'accomplissement ou d'échec du soi contemporain. Plusieurs auteurs, européens ou américains, ont pu confirmer les diagnostics tocquevilliens d'apathie et de cynisme devant la classe politique et les causes sociales. Ainsi a-t-on caractérisé la culture contemporaine comme narcissique ou néonarcissique : on évoque l'indifférence, la désubstantialisation du soi, la montée du vide existentiel, etc. Au-delà du narcissisme physique, on déplore les aspects psychiques et moraux. Les intérêts de Narcisse deviennent souvent, en effet, strictement égoïstes comme le voyait Durkheim; nous ne nous soucions plus ou trop peu des générations futures dans l'utilisation de nos ressources. À l'effondrement des religions traditionnelles succède l'introspection psychologique où le confesseur devient le psychologue. On s'ausculte sous toutes les coutures dans une véritable obsession du mieux-être psychologique. Il suffit en effet de considérer les pages jaunes aux rubriques pertinentes et l'étalage des livres de psychologie de toutes sortes pour mesurer à quel point on est prêt à tout essayer pour se sentir mieux : techniques de gestalt, «rebirth», cri primal, libération des sentiments, des énergies corporelles, méditation transcendante, dynamique de groupe, etc. Comment ne pas y voir un malaise, l'incertitude de l'identité du soi et la volonté plus ou moins consciente d'être pris en charge? Ce repliement sur soi se manifeste également par un accroissement d'indifférence, une démotivation face à presque tout ce qui n'est pas soi au sens étroit, comme le savoir, la culture, son

46. Ce que je me promets de faire plus tard.

histoire, les autres, etc. Puisque nous devenons souvent notre seul centre d'intérêt, nous vivons au jour le jour sans aucune perspective à long terme. Nous n'avons plus, du coup, de respect et de reconnaissance pour les efforts, les combats intellectuels et moraux des générations antérieures. Pis, nous perdons jusqu'au sens de la culture et de l'histoire. Cela, croit-on, ne nous concerne pas ou plus; qu'importe ce que nous laisserons en partage à ceux qui suivront. L'individualisme devient alors une abstraction de tout ce qui n'est pas moi et ce moi se rétrécit aux intérêts mesquins, à bien peu de chose... comme si la recherche du dépassement constant, le désir d'exploiter, de cultiver et de parfaire ses dons était inutile et un combat trop difficile. Comme si l'enrichissement dans un dialogue avec autrui, les arts, les sciences, la philosophie, l'histoire, etc., n'était pas justement ce qui donne une force éclairante, une articulation, un sens et une consistance à notre vie. Nous préférons la complaisance dans la relativité des opinions et des valeurs à défaut de toute mise à l'épreuve réelle de «nos» opinions. Cette vie en devient donc souvent une de distraction<sup>47</sup>. On veut se distraire, se divertir, ne pas faire d'efforts, oublier les problèmes bien réels et ses problèmes, mais le résultat net est souvent une apathie, un zapping perpétuel qui cherche frénétiquement à s'oublier comme symptôme d'un ennui profond, d'un moi qui ne se cultive pas et se laisse en friche, à l'abandon. Est-ce cela s'aimer? Et sans doute le sentiment de vide intérieur, sentiment dont on veut se libérer par des thérapies, correspond à une réalité si l'on ne se nourrit que de relations superficielles, de clichés, de prêt-à-penser, de prêt-à-consommer. Aimons-nous l'autre lorsqu'il tend à ne plus être qu'un instrument pour notre profit ou notre plaisir et non plus ce qui s'enracine dans notre identité, nous transforme au point de créer des allégeances mutuelles? Comment, dans ces conditions, exiger de la part

47. On a souvent critiqué la distraction d'un point de vue chrétien, comme chez Pascal, en ce qu'elle est oubli de soi, c'est-à-dire oubli de sa grandeur par la grâce divine, ou d'un point de vue marxiste, en ce qu'elle est «escapist», fuite devant d'impératifs combats sociaux ou pis, le fruit d'une société capitaliste aliénante. Mais je considère ici, on le voit, la distraction comme mode d'être qui fuit tout simplement la tâche d'avoir à être pleinement soi et de rechercher l'universalité dans la pratique avec autrui.

d'autrui une légitime reconnaissance de sa valeur? Qu'offre-t-on? La sphère privée et sentimentale devenant le seul lieu où beaucoup d'êtres humains cherchent leur bonheur, plus les échecs ou les déceptions en ce domaine deviennent cuisants, plus semblent se renforcer des barrières autour d'une forteresse vide. Lorsque soi n'a plus rien à défendre, à quoi bon lutter? Dans ce long meurtre de soi, le soi est alors la victime comme le bourreau. Le sujet n'est plus souverain que d'une absence et n'exercera une dernière fois sa liberté que pour s'effacer comme sujet.

François Dugré  
Dépt. de philosophie,  
Collège F.-X.-Garneau